



King's Research Portal

Document Version
Peer reviewed version

[Link to publication record in King's Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Bowden, S. (2017). Auf Deutsch lehren. Deutsch und Latein in ausgewählten frühmittelhochdeutschen Texten. In H. Lähnemann, N. Miedema, & N. McLelland (Eds.), *Lehren, Lernen und Bilden: XXII Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013* (pp. 127-140). Narr.

Citing this paper

Please note that where the full-text provided on King's Research Portal is the Author Accepted Manuscript or Post-Print version this may differ from the final Published version. If citing, it is advised that you check and use the publisher's definitive version for pagination, volume/issue, and date of publication details. And where the final published version is provided on the Research Portal, if citing you are again advised to check the publisher's website for any subsequent corrections.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the Research Portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognize and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the Research Portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the Research Portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact librarypure@kcl.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Sarah Bowden:

Auf Deutsch lehren.

Deutsch und Latein in ausgewählten frühmittelhochdeutschen Texten

I. Die Lehrhaftigkeit der frühmittelhochdeutschen Literatur

Am Anfang der *Rede vom Glauben* des Armen Hartmann erklärt der Dichter, warum er seine *rede* – eine in der Mitte des 12. Jahrhunderts geschriebene Erklärung des Glaubensbekenntnisses von ungefähr 4000 Versen – auf Deutsch schrieb:¹

*durh di gotis enste hetich di cunste,
von dem selben glouben woldich sprechen, bescheidenliche rechen
mit dutiscer zungen ze lere den tumben;
wande manige reden darane haftent, dar si luzil umbe ahtent.* (V. 17–24)

Die Gründe für seine Sprachwahl sind also pragmatisch: Die *tumben* – wohl diejenigen, die kein Latein können – achten nicht ausreichend auf die Gebote der Christenheit, und dieser Mangel soll behoben werden, indem ihnen der Glaube auf Deutsch besser erklärt wird. Es geht allgemein darum, die Ungebildeten verschiedene Aspekte des Heilswissens zu lehren, und die Verständlichkeit der Sprache ist dabei zentral.

Diese Textfunktion, d.h. der Impuls zu lehren, wird oft als Grund für die Entstehung der volkssprachigen Schriftkultur im 11. und 12. Jahrhundert angegeben. Obwohl Lehrhaftigkeit eine zentrale Rolle in der gesamten mittelalterlichen Literatur spielt und sogar als Grundanforderung literarischer Produktion gilt, wird oft behauptet, dass diese Forderung nach Lehrhaftigkeit die frühmittelhochdeutsche Literatur aus verschiedenen Gründen besonders stark geprägt hat.² Aufgrund verschiedener gesellschaftlicher und religiöser Entwicklungen, u.a. monastische Reformbewegungen, Investiturstreit, Entwicklung von

1 Der Arme Hartmann, *Rede vom heiligen glouben*, in: *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, hg. von Friedrich Maurer, Bd. 2, Tübingen 1965, S. 567–628. Alle Zitate dieses Textes stammen aus dieser Ausgabe. Maurer stellt diese Dichtung in Langzeilenstrophen dar, obwohl er auch Versnummern anbietet, die ich hier wiedergebe. Zur Problematik der Ausgabe Maurers, besonders der Langzeilenstrophen, vgl. Werner Schröder, „Zu Friedrich Maurers Neuedition der deutschen religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts“, in: *PBB* 88 (1967), S. 249–284.

2 Zur Lehrhaftigkeit der mittelalterlichen Literatur vgl. Christoph Huber, „Lehrdichtung“, B. II: „Mittelalter“, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 5, Tübingen 2001, Sp. 107–112, hier Sp. 107: „Im mittelalterlichen Literaturverständnis ist Lehrhaftigkeit als Vermittlung von Wissen und als Handlungsanleitung zum Lebensvollzug eine Grundanforderung, die sich auf den Ebenen der Textproduktion und -rezeption je neu stellt“. Vgl. auch Regula Forster, Romy Günthart und Christoph Schanze, „Einleitung“, in: *Didaktisches Erzählen. Formen literarischer Belehrung in Orient und Okzident*, hg. von Regula Forster und Romy Günthart, Frankfurt a.M. 2010, S. 7–19, hier S. 7, laut denen die Didaktik „eine Grundanforderung der Textproduktion und -rezeption [darstellt], die der vormodernen Erzählliteratur selbstverständlich ist“.

Höfen und Städten, Entstehung der Universitäten und Kreuzzüge, gewann die schriftliche Produktion zu dieser Zeit insgesamt an Bedeutung, besonders wenn sie der Fixierung von Normen und Lebenspraktiken diene.³ Im Falle der Entfaltung einer volkssprachlichen Schriftkultur werden die religiösen Entwicklungen dieser Zeit stark hervorgehoben. Immer mehr Laienbrüder (oder *Conversi*) wurden aufgenommen, und die Zahl der Frauenorden und Klöster stieg an. Zudem gewannen Seelsorge und religiöse Ausbildung der Laien immer mehr an Bedeutung, so dass der Bedarf an volkssprachlichen Texten zur Vermittlung theologischen Basiswissens zunahm.⁴

Die Forschung stimmt insgesamt in der Auffassung überein, dass die frühmittelhochdeutsche Literatur kein kohärentes Gesamtbild darstellt.⁵ Der 'Sitz im Leben' eines jeweiligen Texts ist in den meisten Fällen schwer festzulegen; es ist sogar aufgrund des Inhalts oder des Überlieferungskontexts nur selten feststellbar, ob ein bestimmter Text an ein laikales oder monastisches Publikum gerichtet war.⁶ Trotzdem ist es üblich, die frühmittelhochdeutsche Schriftlichkeit als überwiegend lehrhaft zu charakterisieren: So gibt es etwa Walter Haug zufolge „ein[en] drängende[n] Bildungsanspruch der Laien“,⁷ und laut Christian Kiening basieren die volkssprachigen Texte auf der „gemeinsame[n] Grundfrage nach der Möglichkeit volkssprachlicher Vermittlung von Heilswissen an ein kaum lateinisch

3 Vgl. Hagen Keller, „Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen. Einführung zum Kolloquium in Münster, 17.–19. Mai 1989“, in: *Pragmatische Schriftlichkeit im Mittelalter. Erscheinungsformen und Entwicklungsstufen*, hg. von Hagen Keller, Klaus Grubmüller und Nikolaus Staubach, München 1992 (MMS 65), S. 1–7, hier S. 2–4; Gisela Vollmann-Profe, *Wiederbeginn volkssprachiger Schriftlichkeit im hohen Mittelalter (1050/60–1160/70)*, Königstein/Taunus 1986 (Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Beginn der Neuzeit I/2), S. 15–22.

4 Dazu Fritz Peter Knapp, „Sprache und Publikum der geistlichen Literatur in den Diözesen Passau und Salzburg vom Ausgang des 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts“, in: *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988*, hg. von Nikolaus Henkel und Nigel F. Palmer, Tübingen 1992, S. 32–41. Für Knapp ist die Neubewertung der Oblaten bei den Hirsauern und Zisterziensern besonders wichtig, wie auch die Rolle, die die Augustiner-Chorherren bei der laikalen Seelsorge spielten. Knapp argumentiert, dass die volkssprachigen Texte zu dieser Zeit zum größten Teil im monastischen Kontext rezipiert wurden, besonders bei der Tischlesung. Vgl. dazu auch Peter K. Stein, „Stil, Struktur, historischer Ort und Funktion. Literarhistorische Beobachtungen und methodologische Überlegungen zu den Dichtungen der Frau Ava“, in: *Festschrift für Adalbert Schmidt zum 70. Geburtstag*, hg. von Gerlinde Weiss, Stuttgart 1976 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 4), S. 5–85.

5 Vgl. Christian Kiening, „Freiräume literarischer Theoriebildung. Dimensionen und Grenzen programmatischer Aussagen in der deutschen Literatur des 12. Jahrhunderts“, in: *DVjs* 66 (1992), S. 405–449, hier S. 409: „[E]ine literarische Reihe aber ist aufgrund stofflich-thematischer Vielfalt, aufgrund von Ungleichzeitigkeiten und Unabhängigkeiten der Denkmäler kaum zu bilden“.

6 Im vorgegebenen Rahmen ist es nicht möglich, ausführlich auf die Schwierigkeiten der Publikumsfrage einzugehen. Es scheint mir aber wichtig, kein kohärentes Publikum für die frühmittelhochdeutsche Literatur zu erwarten und jeden einzelnen Text für sich zu untersuchen.

7 Walter Haug, „Allegorese und Entscheidung. Literaturtheoretische Positionen in frühmittelhochdeutscher Zeit“, in: ders., *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter. Von den Anfängen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Darmstadt 1992, S. 46–74, hier S. 46.

gebildetes Publikum“.⁸ Eine solche Ansicht liegt unzweifelhaft nahe, nicht nur weil manche Texte sich als explizit lehrhaft vorstellen: *Nu vernemet waz ich iuch lere*, fordert z.B. der Priester Arnold in seinem Gedicht von der Siebenzahl von seinem Publikum.⁹ Es ist deshalb auch nicht meine Absicht, diese Ansicht infrage zu stellen, sondern eher die Problematik herauszustellen, die darin liegt, die ‘Lehrhaftigkeit’ der frühmittelhochdeutschen Literatur allzu stark in den Vordergrund zu stellen und zu verallgemeinern. Worin besteht beispielsweise der Vorteil, ein lateinisch ungebildetes Publikum durch ein Gedicht statt durch eine Predigt zu belehren? Warum wurden volkssprachige, lehrhafte Texte überhaupt niedergeschrieben? Gibt es einen Unterschied zwischen einem adligen und einem monastischen Publikum, wenn beide lateinunkundig sind? Solche Fragen sind nicht ohne Weiteres zu beantworten. In diesem Beitrag möchte ich mich daher zunächst auf einen spezifischen Bereich konzentrieren, nämlich auf die Beziehung zwischen Latein und Volkssprache in poetischen Texten. Die folgenden Beobachtungen verstehen sich daher nicht als definitiv oder programmatisch, sondern eher als investigative Untersuchungen, die dazu dienen, diese Fragen zumindest teilweise zu beantworten.

Es ist kaum nötig, das enge Verhältnis zwischen Latein und Volkssprache im Mittelalter abermals zu betonen.¹⁰ Im 11. und 12. Jahrhundert entfaltet sich die deutsche Literatur zum ersten Mal als historisches Kontinuum und muss deshalb, in den Worten von Ernst Hellgardt, „den Anschluß an die lateinische Schrift- und Buchkultur finden“.¹¹ Es überrascht also nicht, dass viele deutsche Texte in lateinisch-deutschen Sammelhandschriften überliefert werden.¹² Es gibt auch einige Texte, in denen sowohl Latein als auch Deutsch zu finden ist, nicht nur als Mischprosa, sondern – was häufiger vorkommt – in Konfigurationen, in denen die Sprachen funktional aufeinander zu angeordnet werden, z.B. Interlinearversionen

8 Kiening (wie Anm. 5), S. 409. Vgl. in letzter Zeit auch Christine Kühn, *Ze lere den tumben. Hartmanns ‘Rede vom heiligen Glauben’*, Frankfurt a.M. 2013 (Lateres 9), S. 11: „Allen [frühmittelhochdeutschen] Dichtungen gemeinsam ist die Belehrung über die Inhalte des Glaubens und/oder die Unterweisung in ethischer Lebensführung“.

9 Der Priester Arnold, *Das Loblied auf den heiligen Geist (Gedicht von der Siebenzahl)*, in: *Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, hg. von Friedrich Maurer, Bd. 3, Tübingen 1970, S. 53–85 (V. 306).

10 Für einen detaillierten Forschungsbericht zum Thema vgl. Nikolaus Henkel und Nigel Palmer, „Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Zum Rahmenthema des Regensburger Colloquiums: Ein Forschungsbericht“, in: *Latein und Volkssprache* (wie Anm. 4), S. 2–18.

11 Ernst Hellgardt, „Lateinisch-deutsche Textensembles in Handschriften des 12. Jahrhunderts“, in: *Latein und Volkssprache* (wie Anm. 4), S. 19–31, hier S. 29.

12 Vgl. ebd., besonders S. 28–31. Eine unschätzbare Übersicht der deutschsprachigen Handschriften der frühmittelhochdeutschen Zeit wird von Hellgardt an anderer Stelle angeboten: vgl. Ernst Hellgardt, „Die deutschsprachigen Handschriften im 11. und 12. Jahrhundert. Bestand und Charakteristik im chronologischen Aufriß“, in: *Deutsche Handschriften 1100–1400. Oxforder Kolloquium 1985*, hg. von Volker Honemann und Nigel F. Palmer, Tübingen 1988, S. 35–81.

von Gebeten oder Psalmen, oder Texte mit lateinischen Anweisungen oder Anleitungen, wie manche deutschen Segen, Gebete und auch Glaubensbekenntnisse und Beichten.¹³ Im Zentrum dieses Beitrags stehen allerdings Werke in Versform, die lateinische Einschübe beinhalten – hauptsächlich biblische oder liturgische Zitate – und diese übersetzen oder sich direkt darauf beziehen. In solchen Texten wird die deutsche Sprache benutzt, um bereits auf Latein existierende Ausdrücke, Wörter oder Ideen (wie Bibelpassagen oder Teile der Liturgie) zu erklären. Man könnte deshalb sagen, dass hier eine klar definierte Sprachhierarchie besteht, in der das Lateinische etwas Festes, Rituelles, sogar spirituell Aufgeladenes ausdrückt, während das Deutsche vom Lateinischen abhängig ist und den Inhalt eines ursprünglich lateinischen Ausdrucks an ein deutschsprachiges Publikum vermittelt. Man könnte also annehmen, dass die Funktion der deutschen Sprache eine eher pragmatische ist: Deutsch wird benutzt, um zu lehren, was bereits auf Latein gelehrt wird – lateinische Zitate werden als Impuls zu weiteren Reflexionen angewendet, die die Inhalte und weiteren Bedeutungen der lateinischen Grundlage einem breiteren Publikum bekannt machen.

In diesem Beitrag will ich nicht die grundsätzliche Gültigkeit dieses allgemeinen Prinzips infrage stellen, sondern eher seine Einfachheit. Ich möchte einige Texte untersuchen, die die Beziehung zwischen Deutsch und Latein in Bezug auf Lehren auf komplexere Weise thematisieren. Es geht in diesen Schriften nicht nur um eine Sprachwahl aus rein pragmatischen Gründen, sondern auch um die Selbstreflexion des Lehrens in deutscher Sprache im 12. Jahrhundert und um Thematisierungen pädagogischer Unterschiede zwischen den Sprachen sowie ihrer Wechselbeziehung.

II. Die Selbstdefinition des Lehrens in deutscher Sprache

In seiner grundlegenden Arbeit zur *Literaturtheorie im deutschen Mittelalter* stellt Haug fest, dass die dichterische Sprachproblematik in frühmittelhochdeutscher Zeit nicht in Bezug auf die einzelnen Sprachen thematisiert wird, sondern in Bezug auf die allgemeine Schwierigkeit, überhaupt eine angemessene Sprache für den christlichen Stoff des jeweiligen Texts zu finden.¹⁴ Entscheidend ist demnach die menschliche Sprachfähigkeit des Dichters, d.h. die

13 Solche Konfigurationen werden von Hellgardt (wie Anm. 11) ausführlich diskutiert.

14 Haug, „Allegorese“ (wie Anm. 7), S. 70: „Die spezifische Angemessenheit des Deutschen steht in der Regel nicht zur Debatte; das Verhältnis zwischen der Vulgärsprache und dem Lateinischen wird, soweit unsere Zeugnisse reichen, nicht reflektiert“. Vgl. auch ders., „Schriftlichkeit und Reflexion. Zur Entstehung und Entwicklung eines deutschsprachigen Schrifttums im Mittelalter“, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hg. von Aleida und Jan Assmann und Christof Hardmeier, München 1983 (Archäologie der literarischen Kommunikation 1), S. 141–157.

Defizienzen der menschlichen Sprache selbst.¹⁵ Wenn Dichter ihre eigenen mangelhaften Sprachfähigkeiten beklagen – unabhängig von ihrer jeweiligen Sprache –, geht es also meistens nicht nur um eine konventionelle Demutsformel, sondern auch um eine Bitte an den heiligen Geist um die spirituelle Inspiration, die sie brauchen, um den ernsten, christlichen Stoff des jeweiligen Gedichts überhaupt auszudrücken. Ein schönes Beispiel dafür ist das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasste deutsche Pilatus-Gedicht.¹⁶ Hier wird die deutsche Sprache als unbändig beschrieben: *Man sagit von dutischer zungen, / siu si unbetwngen, / ze vogene herte.*¹⁷ Diese Unzulänglichkeit liegt aber nicht an den spezifischen Eigenschaften der deutschen Sprache im Vergleich mit anderen Sprachen, sondern an den Schwierigkeiten, den *sin* – den Stoff des Gedichts – mit der menschlichen Sprache überhaupt zu äußern. Der Dichter bittet Gott deshalb darum, seine Sprache und sich selbst wie Stahl geschmeidig zu machen.¹⁸

Die deutsche Sprache wird vom Priester Wernher in seiner im Jahre 1172 geschriebenen *Maria* etwas anders behandelt.¹⁹ Hier betont der Dichter die pragmatischen Gründe seiner Entscheidung für die deutsche Sprache.²⁰

*daz sie iz alle musen lesen
die gotes kint wellent wesen,
vnd ovch megen schowen
die laigen vnt die frowen.* (D, V. 141–144)

15 Vgl. dazu auch Friedrich Ohly, „Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter“, *ZfdA* 89 (1958–1959), S. 1–23, hier S. 12f.: „Hält sich also die mittelalterliche Etymologie vorwiegend innerhalb des Rahmens einer Sprache, liegt es dagegen im Wesen der Dingbedeutungen, daß der geistige Sinn des Wortes in allen Sprachen der gleiche ist, da er nicht von Wortklang der verschiedenen Einzelsprachen ausgeht, sondern von der aller Menschheit in der Schöpfung gleich begegnenden Sprache der Dinge“.

16 Vgl. dazu Joachim Knappe, „Pilatus“, in: *²VL*, Bd. 7, Berlin/New York 1989, Sp. 669–682 (besonders Sp. 676–678).

17 „Pilatus“, in: *Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit* 4, hg. von Franz Joseph Mone, Karlsruhe 1835, Sp. 434–446 (V. 1–3).

18 Ebd., V. 4–18. Vgl. dazu Haug, „Allegorese“ (wie Anm. 7), S. 70f.; Kiening (wie Anm. 5), S. 434–437.

19 Zur Genauigkeit der Datierung vgl. Kurt Gärtner, „Priester Wernher“, in: *²VL*, Bd. 10, Berlin/New York 1999, Sp. 903–915, hier Sp. 903–905.

20 *Priester Wernhers Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen*, hg. von Carl Wesle, Halle a.S. 1927 (ATB 26). Wesle versucht, das ‘Original’ der *Maria* zu rekonstruieren, indem er die beiden vollständigen Handschriften (A und D) in je einer Spalte sowie die Bruchstücke B, C, E, F und G zusammengefasst in einer dritten Spalte synoptisch wiedergibt. Hier zitiere ich aus Wesles Abdruck der ältesten Handschrift (D), obwohl diese Handschrift als ziemlich freie Umarbeitung des Originals gilt. Die Passagen, mit denen ich mich hier beschäftige, sind in den beiden vollständigen Handschriften inhaltlich aber kaum verschieden. Zur Überlieferung und Editions-geschichte des Texts vgl. auch Kurt Gärtner, „Neues zur Priester-Wernher-Kritik. Mit einem Abdruck der kleineren Bruchstücke von Priester Wernhers ‘Maria’“, in: *Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambrider Colloquium 1971*, hg. von L. Peter Johnson, Hans-Hugo Steinhoff und Roy A. Wisbey, Berlin 1974, S. 103–135; Ernst Hellgardt, „Zur Priester Wernher-Edition. Ein Vorversuch“, in: *Mittelhochdeutsch. Beiträge zur Überlieferung, Sprache und Literatur. Festschrift für Kurt Gärtner zum 75. Geburtstag*, hg. von Ralf Plate und Martin Schubert, Berlin/Boston 2011, S. 1–21.

Die religiöse Bildung derjenigen, die keine Lateinkenntnis haben, insbesondere der Frauen, spielt hier eine zentrale Rolle, und die erhoffte Wirkung auf das Publikum wird im Text wiederholt thematisiert.²¹ Die detaillierte Beschreibung des Kompositions- und Übersetzungsprozesses im Prolog ist allerdings auffällig. Hier erklärt der Dichter, seine Quelle sei eine Fassung des Matthäus-Evangeliums, die *betwngen / in ebreisker zûnge* (D, V. 87f.) lag, bis zwei Bischöfe, Chromatius und Eliodorus, Briefe an den heiligen Hieronymus schrieben, der diesen Text dann *in die senften latine* (D, V. 93) übersetzte.²² Obwohl die hebräische Quelle von einem Apostel geschrieben wurde, scheint die zweite, lateinische Fassung auf irgendeine Weise ‘besser’ zu sein, denn der Übersetzungsprozess wird mit positiven Transformationsbildern verglichen: *daz wazzer wart da ze wîne, / div milch verwandelt sich in daz ole* (D, V. 94f.). Hieronymus ‘weckt’ den vorher schlafenden Text auf, enthüllt die darin verdeckte Lehre und gibt damit den Gotteskindern das Brot (D, V. 108). Der enthüllte Text fungiert dann als eine Fahne, unter der die Gotteskinder gegen den Teufel kämpfen und sich aus dem Finsternis in das ewige Licht erheben (D, V. 103–117).

Hier werden somit nicht nur die Ernsthaftigkeit und der Wahrheitsgehalt des Stoffes hervorgehoben, sondern vor allem der Wert der durch das Übersetzen ermöglichten Verständlichkeit: Zwischen der Verwandlung des Texts (vom Hebräischen ins Lateinische) und der daraus resultierenden Verwandlung des Publikums wird eine Parallele gezogen, die dem Übersetzungsprozess Heilspotential verleiht. Obwohl die Verherrlichung des Übersetzens sich auf Hieronymus bezieht, wird sie implizit auch auf die deutsche Übersetzung Wernhers übertragen. Es ist auffällig, dass Wernher, der die Übersetzung des Hieronymus so sorgfältig beschrieb, diese lateinische Zwischenstufe nicht mehr berücksichtigt, wenn er seinen eigenen Kompositionsprozess einführt: *swaz Matheus schreib dort / den ebreischen liuten, / daz wil ich iv bedi*²³ *****Sonderzeichen: v mit übergesetzem** ²⁴ (D, V. 182–184). Diese Äußerung fungiert selbstverständlich als Beweis für den Wahrheitsgehalt seines Stoffes, aber die plötzliche Auslassung der vorher so stark thematisierten dazwischenliegenden Übersetzung (denn Wernher benutzte sicherlich keine hebräische Quelle!) betont die Verbindung zwischen dem ‘seligen’ Projekt des Hieronymus und demjenigen Wernhers noch stärker. Der positive Stellenwert des Deutschen wird also nicht durch irgendeine spezifische Eigenschaft der Einzelsprache begründet, sondern das Deutsche ist ebenso wie das Lateinische fähig, das Publikum zu verwandeln. Die

21 Vgl. dazu Gärtner (wie Anm. 19), Sp. 905.

22 Zu dieser Quelle, die nicht genau identifizierbar ist, vgl. ebd., Sp. 909–911.

Verherrlichung der Verständlichkeit und des Übersetzens, die bereits bei Hieronymus sichtbar wurde, wird also im Werk Wernhers weitergeführt und zeigt, inwiefern das Schreiben in der Volkssprache eine bedeutsame Rolle im göttlichen Heilsplan spielen kann.

III. Der Arme Hartmann als ‘deutscher Dichter’

Die diskutierten Beispiele stimmen also mit der grundsätzlichen Theorie Haugs überein, dass die spezifischen Eigenschaften der deutschen Sprache im Vergleich mit anderen Sprachen in volkssprachigen Texten nicht thematisiert werden. In der *Rede vom Glauben* des Armen Hartmann wird die deutsche Sprache aber deutlich anders behandelt. Zwar geht es bei der Sprachwahl dort auch um die pragmatische Verständlichkeit der im Text enthaltenen Informationen, aber die besondere Eigenschaften der deutschen Sprache in Bezug auf ihre lehrhaften und literarischen Möglichkeiten werden durch den Text auf komplexere Weise ins Spiel gebracht.

Die um 1140 bis 1160 verfasste *Rede*, die nur in der verbrannten Straßburg-Molsheimer Handschrift enthalten war,²³ besteht aus einer Auslegung der nizäno-konstantinopolitanischen Fassung des *Credo*, das im 12. Jahrhundert nur in der Sonntagsliturgie benutzt wurde, und bietet eine aufschluss- und aspektreiche Einführung in das christliche Heilswissen.²⁴ In der Forschung wurde bisher angenommen, dass der Text für ein adliges laikales Publikum geschrieben worden ist;²⁵ die Frage nach dem Stand des Dichters bleibt aber umstritten.²⁶ Wie oben angedeutet ist die Hauptfunktion dieser *Rede* eine lehrhafte – es geht darum, das *Credo* denjenigen zu erklären, die seine Lehre ansonsten nicht

23 Diese Handschrift, die auch Heinrichs *Litanei*, den *Straßburger Alexander* und die ersten 621 Verse des *Pilatus* beinhaltete, wurde im Jahr 1870 beim Brand der Straßburger Bibliothek während des deutsch-französischen Krieges vernichtet. Glücklicherweise waren die einzelnen Texte bereits abgeschrieben worden. Zur Handschrift vgl. Christoph Mackert, „Eine Schriftprobe aus der verbrannten ‘Straßburg-Molsheimer Handschrift’“, in: *ZfdA* 130 (2001), S. 143–165.

24 Zur Datierung und zum *Credo* vgl. Konrad Kunze, „Der arme Hartmann“, in: *²VL*, Bd. 2, Berlin/New York 1978, Sp. 450–454, hier Sp. 451. Für eine detaillierte Einführung zum Text vgl. auch Heinz Rupp, *Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts. Untersuchungen und Interpretationen*, Bern ²1971 (Bibliotheca Germanica 13), S. 134–216; Francis G. Gentry, „Der arme Hartmann“, in: *German Writers and Works of the Early Middle Ages: 800–1170*, hg. von Will Hasty und James Hardin, Detroit 1995 (Dictionary of Literary Biography 148), S. 10–13.

25 Wichtig ist hier auch die umfangreiche Beschreibung des weltlichen Lebens und die Warnung vor den diesem inhärenten Gefahren, V. 2403–2488. Zum Publikum vgl. Rupp (wie Anm. 24), S. 211f.; Kühn (wie Anm. 8), S. 29–45.

26 Hartmann wurde in der älteren Forschung zu den ersten deutschen Laiendichtern gezählt, weil er sich anscheinend von Pfaffen und Priestern abgrenzt (vgl. V. 1065–1140); dazu vgl. Rupp (wie Anm. 24), S. 211f. Kühn (wie Anm. 8), S. 42–45, hat diese These aber aufgrund der im Text demonstrierten guten theologischen und literarischen Ausbildung des Dichters kürzlich bestritten.

verstehen würden –, aber der Text geht weit über eine allgemeine Einführung in die Theologie hinaus.²⁷

Zum ersten ist das Selbstbewusstsein Hartmanns als Dichter und Lehrer und, noch auffälliger, als explizit deutscher Dichter und Lehrer bemerkenswert prominent. Er bezieht sich oft auf sein Werk, das er wiederholt eine *rede* nennt, wie auch auf die darin beschriebenen Lehren, die im *Credo* und in allen Handlungen Gottes zu finden sind und die er ebenfalls *reden* nennt. Obwohl das Wort *rede* dabei nicht ungewöhnlich verwendet wird, ist der Text von diesem Wort (wie auch von verwandten Wörtern, wie *redebere*) durchdrungen – es erscheint, wenn ich richtig zähle, 34 Mal. Die semantische Verbindung zwischen dem Text (eine *rede*) und seinen theologischen Inhalten (*reden*), die auf diese Weise hervorgehoben wird, betont erneut den von Haug beschriebenen und in der *Maria Wernhers* thematisierten dichterischen Topos der engen Beziehung zwischen dem dichterischen Projekt und der göttlichen Lehre, die durch die direkte Inspiration des Heiligen Geistes ermöglicht wird.

Die häufige Wiederholung von *rede*, um den Text selbst und seine Inhalte zu bezeichnen, deutet aber auch auf eine bestimmte Form dichterischen Selbstbewusstseins. Hartmann unternimmt etwas Komplexeres als die einfache Unterweisung der Laien – er gestaltet sein eigenes Material, er demonstriert durch semantische Verbindungen die Untrennbarkeit der Inhalte des Textes von ihrer dichterischen Darstellung.

In diesem Sinne ist es auch wichtig, dass Hartmann sein Werk als ein schriftliches konzipiert. Obwohl das Wort *rede* oft katechetische Unterweisungen bezeichnet, wird es auch mit Sprechen assoziiert – man würde vielleicht eine mündliche Konzeption des Deutschen erwarten, besonders weil die lateinischen *Credo*-Zitate im Text belassen wurden, *so man in den buchen vindit* (V. 60). Der Unterschied zwischen Deutsch und Latein wird jedoch nicht am Unterschied von Oralität und Schriftlichkeit festgemacht. Im Zentrum des Texts weist Hartmann auf einen weiteren von ihm verfassten Text zum Jüngsten Gericht hin, den er explizit als ein Buch kennzeichnet und der entweder gelesen oder gehört werden kann:

[...] *iz ist alliz gescriben*
ze gehorene unde ze gesiht *in dutiscer scrifte.*
swer daz buch wille lesen, *der mach iz alliz da vernemen,*
so wirz mit unsen sinnen *aller best mochten vinden.* (V. 1634–1640)

27 Die literarischen und theologischen Leistungen des Texts werden allmählich in der Forschung anerkannt. Vgl. besonders Elke Brüggen, „Schwierige Nähe. Reflexe weltlicher Kultur und profane Interessen in frühmittelhochdeutscher geistlicher Literatur“, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber, Burghart Wachinger und Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000, S. 27–50 (besonders S. 31–36); Morgan Powell, „Die *tumben* und die *wisen*. Wolframs ‘Parzival’-Prolog neu gedeutet“, in: *PBB* 131 (2009), S. 50–90 (besonders S. 71–73); Kühn (wie Anm. 8).

Wir wissen nichts von dem zweiten Werk Hartmanns, aber eine solche Selbstdefinition eines dichterischen Korpus in deutscher Sprache ist zu dieser Zeit ungewöhnlich. Vielleicht noch auffälliger ist die Annahme, das Publikum könne sich ohne Weiteres an ein zweites Werk wenden, besonders wenn da sich dabei um Laien handeln könnte.

Die deutsche Sprache wird nicht nur im Bezug auf dichterische Selbstdefinition thematisiert, sondern auch in Verbindung mit ihren spezifischen Funktionen und Eigenschaften im Vergleich zum Latein. Manche Ausdrücke aus dem *Credo* werden im Text lateinisch zitiert und nicht nur ausgelegt oder übersetzt, sondern als Impuls zu weiteren Reflexionen des theologischen Inhalts genutzt. Im Abschnitt zu Gott wird zum Beispiel das *Credo* zitiert – *credo in unum deum patrem omnipotentem*, usw. (V. 61–63) – und auf dieses dreizeilige Zitat folgt eine fast hundertzeilige Beschreibung der Eigenschaften Gottes auf Deutsch. Dieses exegetische Verfahren wird in mittelalterlicher Literatur vorzugsweise genutzt, um die Wichtigkeit des verhüllten, höheren spirituellen Sinns zu betonen, der hinter *vox* und *res* verborgen liegt.²⁸ In unserem Text wird die Auslegung nicht von einem komplexen Verständnis des vierfachen Schriftsinns geprägt, sondern funktioniert eher durch Assoziation und Erweiterung. Die lateinischen Zitate werden als Anfangspunkt benutzt, um weitere, verwandte Fakten und Lehren zu untersuchen. Etwas Ähnliches geschieht natürlich in lateinischen Texten, aber hier werden zwei Sprachen benutzt, so dass ein deutlicher Kontrast zwischen diesen Sprachen entsteht. Der Kontrast wird erwartungsgemäß so gestaltet, dass Latein die Sprache des *Credo* und der Liturgie ist. Lateinische Ausdrücke sind fixiert, symbolisch und transzendent aufgeladen. Sie stehen scheinbar dem Göttlichen näher, weil sie die Lehre Gottes direkt äußern. Die deutsche Sprache stellt sich in Dienst des Lateinischen, indem sie das Lateinische erklärt, ohne seinen höheren, festen Status zu stören.

Auf der anderen Seite bedeutet die erklärende Funktion des Deutschen, dass diese Sprache gewissermaßen ‘freier’ und entlastet scheint – vielleicht in Bezug auf poetische Möglichkeiten, aber hier hauptsächlich durch den Kontrast mit einem zweiten Aspekt des

28 Vgl. dazu Ohly (wie Anm. 15). Zum allegorischen Verfahren in frühmittelhochdeutscher Dichtung vgl. Hartmut Freytag, *Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts*, Bern 1982 (Bibliotheca Germanica 24); Ernst Hellgardt, „Zur Poetik frühmittelhochdeutscher Dichtung“, in: *Geistliche Denkformen in der Literatur des Mittelalters*, hg. von Klaus Grubmüller, Ruth Schmidt-Wiegand und Klaus Speckenbach, München 1984 (MMS 51), S. 131–138; Dietrich Schmidtke, „Bemerkungen zu den Varianten allegorischen Gestaltens in der frühmittelhochdeutschen Literatur“, in: *Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig*, hg. von Annegret Fiebig und Hans-Jochen Schiewer, Berlin 1995, S. 221–234; Sarah Bowden, „Zur Poetik des mehrsinnigen Verstehens. Der allegorische Stil der *Hochzeit*“, in: *Literarischer Stil. Mittelalterliche Dichtung zwischen Konvention und Innovation. XXII. Anglo-German Colloquium Düsseldorf*, hg. von Elizabeth Andersen, Ricarda Bauschke-Hartung, Nicola McLelland und Silvia Reuvekamp, Berlin/New York 2015, S. 305–321.

Lateinischen, nämlich seiner Funktion als Ausbildungssprache. Hier müssen wir wieder zum Anfang des Gedichts zurückkehren, wo die deutsche Sprache explizit an die *tumben* gerichtet wird (siehe oben). Später rechnet sich auch der Dichter selbst zu diesen: *Ich unde andre tumben* (V. 423). Die *tumben* sind offensichtlich diejenigen, die *mit dutiscer zungen* (V. 21) sprechen. Sie besitzen hier keine der anderen (oft negativ geprägten) Eigenschaften, die mit *tumpheit* in Zusammenhang stehen, wie z.B. Unerfahrenheit, Dummheit oder jugendliche Torheit.²⁹ Sie sind eine Gruppe, die primär durch ihre Sprache bezeichnet wird. Das Ausbildungsniveau dieser *tumben* ist unklar. Einerseits wird angedeutet, dass zumindest einige von ihnen lesen können (siehe oben), und es gibt darüber hinaus einige lateinische Einschübe im Text, die unübersetzt bleiben, woraus man eine (vielleicht begrenzte) Lateinkenntnis ableiten könnte. Diese Einschübe sind jedoch wohlbekannte, oft biblische Phrasen wie *In principio erat verbum* (V. 445), mit denen die Gläubigen im Mittelalter wohl vertraut waren, auch wenn sie sie nicht wörtlich verstanden.³⁰

Interessanter ist die selbstdefinierte *tumpheit* Hartmanns. Diese fungiert sicherlich als Demutsformel, aber die Weise, in der diese *tumpheit* eingeführt wird, deutet auf mehr als einen topischen Gestus hin. In der Mitte des Gedichts fängt der Dichter an, *yle* (d.h. Hyle, den vor der Schöpfung existierenden Urstoff) nach platonischer Theorie zu diskutieren.³¹ Es folgen fast 100 Zeilen zur akademischen Untersuchung der Welt (u.a. zur Astronomie, zu den vier Elementen und den freien Künsten), mit denen der Dichter zumindest zum Teil vertraut gewesen sein muss. Bemerkenswert ist, dass in diesem Abschnitt des Gedichts immer mehr lateinische Phrasen benutzt werden, von denen die Mehrheit unübersetzt bleibt. Die Lehren konzentrieren sich zum Beispiel auf *dicere verum*, / *naturas rerum*, / *rerum vestigia* / *cum philosophia* (V. 353–356). Im Bezug auf die Sterne wolle man wissen, *quorsum tendant*, / *quid portendant* (V. 403f.). Zunächst erscheint die Funktion solcher Passagen unklar: Will Hartmann seinem Publikum etwas über diese Wissenschaften vermitteln? Kokettiert er lediglich mit seinem Wissen? Es fällt aber auf, dass dieser Abschnitt im Vergleich zum Rest des Gedichts recht flüchtig aufgebaut wirkt – statt einer ausführlichen Beschreibung einzelner Aspekte der Trinität gibt es hier einen kurzen Überblick über eine komplexe wissenschaftliche Praxis. Außerdem nennt sich Hartmann erst am Ende dieses Abschnitts

29 Vgl. „tump“, in: Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, 3 Bde, Leipzig 1872–1878, Nachdruck mit einer Einleitung von Kurt Gärtner, Stuttgart 1992, hier Bd. 2, Sp. 1567.

30 In diesem Sinne könnte man von der ‘Auratisierung’ des lateinischen Textes sprechen, der eine rituelle Dimension einnimmt. Vgl. dazu Bruno Quast, *Vom Kult zur Kunst. Öffnungen des rituellen Textes in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Tübingen/Basel 2005 (Bibliotheca Germanica 48), besonders S. 1–40.

31 Zu Hyle im Mittelalter vgl. Gentry (wie Anm. 24), S. 11.

tumb; als Schlussbemerkung zu dieser Beschreibung der weltlichen Bildung verkündet er: *Ich und andre tumben, / wi luzzil wir der kunnen* (V. 425f.). Das heißt, dass der Dichter sich und sein Werk von dieser lateinischen Bildung distanziert – deshalb auch die Kürze der Beschreibung und die hohe Anzahl enthaltener lateinischer Phrasen –, die dem Dichter zufolge vergänglich ist: *wande daz is di wisheit / di da sciene zezeit, / di da san vertirbit / in dem menschen, so er stirbit* (V. 427–430).³² Die Weisheit Christi hingegen, mit der Hartmann sich in seinem Gedicht wirklich befasst, *niemer nezezeit* und *niemer vertirbit* (V. 434f.).³³

Eine solche Präferenz der Demut und Einfachheit ist in der mittelalterlichen Theologie nicht ungewöhnlich, aber es fällt auf, dass sie sich hier an der Sprachwahl festmacht. Es wird natürlich nicht explizit gesagt, dass Deutsch besser als Latein sei, und Latein verliert auch nicht seinen Status als die göttliche, transzendent aufgeladene Sprache, aber wenn Hartmann sich *tump* nennt und diesen Status explizit mit der deutschen Sprache verbindet, grenzt er sich bewusst von der lateinischen Bildung ab. Denn *tumpheit* – eine mangelnde Kenntnis des lateinischen Gelehrtentums – bedeutet, dass man sich nicht vom theologischen Basiswissen ablenken und deswegen vom Göttlichen entfremden lässt. Die Exklusion der explizit lateinischen Gelehrsamkeit erscheint somit als Voraussetzung für eine neue Form der Kommunikation. Durch die wiederholte Selbstdefinition als deutscher Dichter und deutscher Text, die hervorgehobene Kraft der *rede*, deren Verbindung mit der göttlichen Lehre und die bewusste Distanzierung von der lateinischen, weltlichen Bildung bietet Hartmann jedoch eine geschickte Rechtfertigung der deutschen Sprache als Lehrsprache an und betont damit ihre besondere Wirkung, die die reine Notwendigkeit der Verständlichkeit überschreitet.

IV. Problematische Lehrhaftigkeit in der *Auslegung des Vaterunsers*

Wie die *rede* Hartmanns geht es in der ebenfalls Mitte des 12. Jahrhunderts verfassten *Auslegung des Vaterunsers* darum, einen liturgischen Text zu erklären, der vor und von der Gemeinde rituell gesprochen wurde, und diesen durch Assoziation weiterzuführen.³⁴ Gisela

32 Vgl. Kühn (wie Anm. 8), S. 65f.: „Seine Demutsgeste [...] wird ad absurdum geführt, indem er diese Art von Weisheit als irrelevant und vergänglich bezeichnet [...]. Daraus – und damit aus einem gewandelten Verständnis der Bildung – erklärt sich die Flüchtigkeit seiner Skizze vom naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit“.

33 In diesem Sinne nennt Powell (wie Anm. 27), S. 71, Hartmann „bücherfeindlich“. Jedoch scheint es mir, dass Hartmann die einfache Weisheit Christi lediglich bevorzugt, nicht dass er die weltliche Weisheit grundsätzlich für schädlich oder teuflisch hält.

34 *Die Auslegung des Vaterunsers*, in: *Kleinere deutsche Gedichte des 11. und 12. Jahrhunderts*, hg. von Werner Schröder, Bd. 1, Tübingen 1972 (ATB 71), S. 68–85. Zur Datierung vgl. Edgar Papp, „Auslegung des Vaterunsers“, in: *VL*, Bd. 1, Berlin/New York 1978, Sp. 554–556.

Vollmann-Profe diskutiert die beiden Texte in ihrer Literaturgeschichte der frühmittelhochdeutschen Zeit im Abschnitt zur „geistliche[n] Belehrung“ ebenfalls zusammen und schreibt ihnen die gleiche Funktion zu, nämlich die Vermittlung von „Glaubensinformation“.³⁵ Der Dichter der Vaterunser-Auslegung unternimmt diese Aufgabe jedoch völlig anders als der Arme Hartmann.

Zunächst gibt es hier keine explizite Lehrfunktion, und der Zweck des Gedichts wird nie eindeutig bestimmt. Obwohl der Text um eine Auslegung des Vaterunserers aufgebaut wird, aus dem die sieben Bitten wörtlich ins Deutsche übersetzt werden, ist die Beziehung zum Lateinischen schwieriger zu fassen als bei der *Rede* Hartmanns. Zudem ist die Gesamtstruktur des Gedichts durch ungewöhnliche Komplexität geprägt. Denn hier geht es nicht nur darum, das Vaterunser zu erklären, sondern auch darum, dessen sieben Bitten in Beziehung zu vier weiteren Septenaren zu setzen und darüber hinaus weitere Parallelen zwischen diesen Septenaren zu untersuchen: die sieben Seligpreisungen der Bergpredigt, die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sieben Siegel oder Lebensstationen Christi und die sieben alttestamentlichen Patriarchen.

Das Gedicht ist in 20 Strophen von jeweils zwölf Zeilen gegliedert. Nach fünf Einleitungsstrophen wechseln sich Strophen zu den sieben Bitten des Vaterunserers mit Strophen zu den anderen Septenaren ab. Diese Septenare – außer den Bitten des Vaterunserers – werden nicht eindeutig voneinander unterschieden oder im Text durch Zitate oder direkte Hinweise darauf eingeführt. Obwohl dem Publikum in der zweiten Strophe mitgeteilt wird, dass es *siben bete* im Vaterunser gebe und *sibenne sint ouch der gebe / des heiligen geistes* (Str. 2, V. 21f.), geht es hier nicht um eine klare, belehrende Aufstellung der Septenare, sondern darum, die Septenare auf komplexe, assoziative und oft verhüllte Weise zu verbinden. In der achten Strophe ist beispielsweise der Ausgangspunkt die zweite Bitte des Vaterunserers, *herre, zuo chome din riche* (Str. 8, V. 88), und es folgt eine Beschreibung vom Kommen des Vaters am Ende der Welt und vom Untergang des Teufels. Die folgende Strophe fängt, wie in diesem Gedicht häufig der Fall ist, mit einer Seligpreisung an: *Salige die daz riche meinent / unde ir herze da zuo reinent* (Str. 9, V. 99f.). Die Reinen werden ewig am Thron Gottes leben – und so führen die Gedanken zum Jüngsten Gericht weiter. Hier kommt

35 Vollmann-Profe (wie Anm. 3), S. 174. Zur Wichtigkeit des Vaterunserers im Allgemeinen im Mittelalter, vgl. Bernd Adam, „Vaterunserauslegungen in der Volksprache“, in: ²VL, Bd. 10, Berlin/New York 1999, Sp. 170–182. Er argumentiert (Sp. 171), dass das Vaterunser und dessen Auslegungen im 12. und 13. Jahrhundert aufgrund des wachsenden theologischen Interesses und Bedürfnisses nach religiöser Unterweisung an Bedeutung gewannen.

außerdem eine Gabe des Heiligen Geistes ins Spiel, denn die Reinen dürfen Gott dank der Gabe der Gnade im Himmel anschauen (Str. 9, V. 103f.), und es wird darüber hinaus ein Patriarch genannt: Moses, der Gott ebenfalls anschauen wollte, aber auf Erden nicht anschauen durfte (Str. 9, V. 107f.). Ähnliches findet sich im gesamten Gedicht – ein Leitgedanke wird durch eine Bitte des Vaterunsers eingeführt und dann durch die anderen Septenare weiterentwickelt, ohne auf diese Septenare als solche je explizit zu verweisen.³⁶

Im Gedicht geht es also eindeutig darum, die Vernetzung von allen Elementen des göttlichen Universums zu demonstrieren, und es führt dadurch auf einen Leitgedanken der mittelalterlichen Theologie hin, der in der weitreichenden und mannigfaltigen allegorischen Praxis der Zeit ausgedrückt wird (siehe oben). Dabei spielt Zahlensymbolik eine wichtige Rolle, weil Zahlen Verbindungen zwischen verschiedenen Gruppen von Fakten und Eigenschaften ermöglichen, die ansonsten womöglich als Gegensätze wahrgenommen würden.³⁷ Die Zahl Sieben ist wegen ihres weiten Bedeutungsspektrums besonders wichtig.³⁸ So können in unserem Gedicht dank der Sieben einige überraschende Verbindungen geknüpft werden: Die 17. Strophe führt von der Seligkeit der Mildten, die Tauben ähneln, zur Taufe Christi, bei der Tauben anwesend waren, zu der Taube, die Noah den Olivenzweig brachte. Bei diesem Prozess, der einem modernen Leser zunächst äußerst kreativ vorkommt, geht es aber nicht darum, selbst Zusammenhänge zu schaffen, sondern die Zusammenhänge zu enthüllen, die zwischen allen Elementen der von Gott geordneten Schöpfung bereits existieren.³⁹

Die fünf Septenare werden in diesem Gedicht also nur sehr subtil angedeutet: Es scheint die Aufgabe des Lesers oder Hörers selbst zu sein, jedes der sieben Elemente des jeweiligen Septenars zu identifizieren und als solches zu verstehen. Es erscheint also fraglich, ob die Funktion des Gedichts tatsächlich eine lehrhafte war, denn sein komplizierter Aufbau setzt eine gute Kenntnis der Septenare voraus. Eine der zwei Handschriften des Texts reflektiert dieses Problem: Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek, Cod. 652, eine

36 Zur Komplexität der Struktur des Gedichts vgl. Volker Schupp, „Die ‘Auslegung des Vaterunsers’ und ihre Bauform“, in: *DU* 11 (1959), S. 25–34; ders., *Septenar und Bauform. Studien zur ‘Auslegung des Vaterunsers’, zu ‘De VII Sigillis’ und zum ‘Palästinalied’ Walthers von der Vogelweide*, Berlin 1964 (Phil.Stud.u.Qu. 22). Seit den Arbeiten von Schupp hat das Gedicht in der Forschung kaum Interesse gefunden.

37 Zur Zahlensymbolik im Mittelalter vgl. Heinz Meyer und Rudolf Suntrup, *Lexikon der mittelalterlichen Zahlenbedeutungen*, München 1987 (MMS 56).

38 Ebd., Sp. 481: „Mit dieser Vielfalt der Bedeutungsmöglichkeiten bestätigt die Sieben wie keine andere Zahl, daß jeder Sinnträger der Allegorese potentiell ad bonam wie auch ad malam partem gedeutet werden, also Zeichen des Guten wie des Bösen, der Ewigkeit wie der Vergänglichkeit sein kann“. Die verschiedenen Bedeutungen der Zahl Sieben werden von ihnen in Sp. 479–565 ausführlich diskutiert.

39 Vgl. Schupp, „Die ‘Auslegung des Vaterunsers’“ (wie Anm. 36), S. 30f.

Sammelhandschrift aus Lagenfragmenten verschiedener Handschriften. Die Quaternio, die unseren Text beinhaltet, bildet den Rest einer Sammelhandschrift des späten 12. Jahrhunderts, die von einer Hand geschrieben wurde und aus kleineren lateinischen und deutschen religiösen und medizinischen Texten besteht – das Gedicht *Von der Siebenzahl*, das *Innsbrucker Kräuterbuch*, das *Innsbrucker Arzneibuch*, die *Frauengeheimnisse* und verschiedene lateinische Skizzen zu Septenarreihen, wie auch ein Paar ophthalmologische Rezepte und einen kurzen Brief von Alexander an seine Mutter.⁴⁰ Wir wissen nichts über die Herkunft dieser Handschrift, nur dass sie im 12. Jahrhundert in bairisch-österreichischer Schreibsprache geschrieben wurde.⁴¹

In dieser Handschrift wird unser Gedicht mit lateinischen Wörtern oder Phrasen zwischen den Strophen durchsetzt, die auf die Septenare und weitere Bibelzitate verweisen.⁴² Vor der oben diskutierten neunten Strophe steht z.B.: *Beati mundo corde* (eine Seligpreisung); *Ascensio* (eine Lebensstation Christi), *Spiritus pietatis* (eine Gabe des Heiligen Geistes); *pulsate et aperietur* (Zitat aus Mt 7,7). Diese lateinischen Worte verweisen auf oder identifizieren Themen, die in der Strophe diskutiert werden. Obwohl die Anfänge von allen sieben Bitten des Vaterunsers vor der Strophe zitiert werden, in der sie diskutiert werden, sind die lateinischen Einschübe im Allgemeinen unsystematisch, und nicht jedes Element der fünf Septenare wird explizit erwähnt. Außerdem gibt es nach dem Ende des Gedichts und einem weiteren Gedicht zur Siebenzahl eine Liste von Septenarreihen auf Latein, u.a. ein Schema, das eigentlich das Bauschema unseres Gedichts bildet:⁴³

<i>David</i>	<i>Spiritus timoris</i>	<i>Beati pacifici</i>	<i>Dies iudicii</i>	<i>Pater noster</i>
<i>Moises</i>	<i>Spiritus pietatis</i>	<i>Beati mundo corde</i>	<i>Ascensio domini</i>	<i>Adveniat</i>
<i>Iacob</i>	<i>Spiritus scientiae</i>	<i>Beati misericordes</i>	<i>Resurrectio</i>	<i>Fiat voluntas</i>
<i>Isaac</i>	<i>Spiritus fortitudinis</i>	<i>Beati qui esuriunt</i>	<i>Sepultura</i>	<i>Panem nostrum</i>
<i>Abraham</i>	<i>Spiritus consilii</i>	<i>Beati qui lugent</i>	<i>Passio Christi</i>	<i>Et dimitte</i>
<i>Noe</i>	<i>Spiritus intellectus</i>	<i>Beati mites</i>	<i>Baptismus Christi</i>	<i>Et ne nos</i>
<i>Adam</i>	<i>Spiritus sapientiae</i>	<i>Beati pauperes</i>	<i>Nativitas domini</i>	<i>Sed libera nos</i>

Solche lateinischen Einschübe sind äußerst ungewöhnlich und es lohnt sich also, ihre Funktion näher zu untersuchen. Wichtig ist, dass sie keinen integralen Teil des Gedichts bilden. Sie sind nicht in Versform verfasst, sondern bieten eher Notizen oder Hinweise; sie kommen in der zweiten Handschrift, in der das Gedicht zu finden ist – der sogenannten

40 Weitere Details bei: <http://www.handschriftencensus.de/3768> (Stand 12.6.2016). Vgl. auch Hellgardt (wie Anm. 12), S. 59 (Nr. 70).

41 Zur Handschrift vgl. Bernhard Schnell, „Das ‘Prüller Kräuterbuch’. Zum ersten Herbar in deutscher Sprache“, in: *ZfdA* 120 (1991), S. 184–202, hier S. 193–196.

42 Diese lateinischen Einschübe werden in der Ausgabe Schröders (wie Anm. 34) wiedergegeben.

43 Innsbruck, Universitäts- und Landesbibliothek, Cod. 652, fol. 76r. Ich gebe hier das Schema ohne Abkürzungen wieder.

Millstätter Sammelhandschrift (Klagenfurt, Landesarchiv, Cod. GV 6/19) – nicht vor. Obwohl die Innsbrucker Handschrift die ältere ist, ist es unmöglich festzustellen, ob die Einschübe als ursprünglicher Teil des Gedichts konzipiert wurden, d.h. ob sie als Kompositionshilfsmittel des Dichters oder als spätere Ergänzung eines Rezipienten zu verstehen sind. Auf jeden Fall ist es aber wahrscheinlich, dass sie dem Leser dabei helfen, den deutschen Text zu verstehen, die Septenare zu erkennen und weitere Verbindungen zwischen ihnen zu finden. Und das Schema – obwohl vom Gedicht getrennt – bietet dann einen Überblick zum Aufbau des ganzen Textes (auch wenn es hier einen Fehler gibt: Im Text ist die fünfte Lebensstation Christi die *temptatio* statt der *passio*). Die Beziehung zwischen den Sprachen scheint also derjenigen in der *Rede* Hartmanns fast entgegengesetzt zu sein. Denn die Auslegung des Vaterunsers ist ja die Auslegung eines ursprünglich lateinischen Texts, aber setzt sich mit dem Lateinischen nicht mittels Zitaten innerhalb des Gedichts selbst auseinander. Stattdessen kippt hier gleichsam die konventionelle Hierarchie der Sprachen, denn das Deutsche ist ohne das Lateinische potenziell nicht völlig verständlich – zumindest erscheint es in einer der beiden Handschriften so. Hier erklärt das Lateinische das Deutsche und fungiert als Interpretationsmittel. Obwohl das deutsche Gedicht auch ohne die lateinischen Einschübe mit Sicherheit zumindest oberflächlich verstanden werden könnte, ist ein vertieftes Verständnis durch die lateinischen Hinweise stark erleichtert.

Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, weiter nach einem möglichen Rezeptionskreis zu suchen. Eindeutig ist, dass die Texte, die in der Quaternio mit unserem Gedicht überliefert werden, nicht durch Zufall gesammelt wurden, denn es dokumentiert sich ein klares Interesse an Medizin und an der Zahl Sieben. Außerdem wurden alle Texte von einem einzigen Schreiber niedergeschrieben. In seinen Arbeiten zum *Kräuterbuch* hat Bernhard Schnell gezeigt, dass zwischen unserer Handschrift – die das *Innsbrucker Kräuterbuch* überliefert – und der Handschrift München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 536, die das sogenannte *Prüller Kräuterbuch* beinhaltet, eine enge Beziehung besteht. Dieses ist, laut Schnell, das älteste Kräuterbuch in deutscher Sprache, und das *Innsbrucker Kräuterbuch* bezieht sich eng darauf. Darüber hinaus gibt es auch in der Münchner Handschrift eine Sammlung von deutschen und lateinischen Texten, die ebenfalls von Medizin und der Zahl Sieben handeln. Diese Handschrift wurde im Benediktinerkloster Prüll in Regensburg im Auftrag des Abts Wernher geschrieben, der vorher Stiftsbibliothekar zu Admont war. Auf Grundlage der Ähnlichkeiten zwischen den Handschriften argumentiert Schnell überzeugend, dass die Innsbrucker Handschrift nach dem Muster der Münchner Handschrift verfasst wurde und aus

einem ähnlichen monastischen Kreis stammt. Er vermutet außerdem, dass die medizinischen Texte auf Deutsch geschrieben wurden, damit sie auch außerhalb des Klosters rezipiert werden konnten.⁴⁴

Im Fall unseres Gedichts müssen wir aber annehmen, dass die lateinischen Einschübe nicht vorgelesen worden wären, was vermuten lässt, dass die Innsbrucker Handschrift zum Lesen bestimmt war, wenn auch nicht ausschließlich. Ein Publikum, das zumindest zum Teil sowohl Deutsch als auch Latein beherrschte, wäre ebenfalls denkbar. Die Einschübe bestehen allerdings aus wohlbekannten Wörtern und Phrasen, und deshalb muss keine tiefe Lateinkenntnis als Rezeptionsvoraussetzung angesetzt werden. Das Publikum könnte mit solchen lateinischen Ausdrücken durch die Liturgie, die Perikopen oder Predigten vertraut gewesen sein, und diese könnten dann ohne ein vollständiges, wörtliches Verständnis als Anstoß zu weiteren Reflexionen fungieren. Trotzdem setzt die Rezeption dieser Handschrift eine Vertrautheit mit Septenaren und allegorischen Verfahren voraus, die eher auf einen monastischen Leserkreis hindeutet. Möglicherweise handelt es sich um eine etwas komplexere Art von Lehren, die auf den Prinzipien der *meditatio* und *ruminatio* basiert.⁴⁵ Die Innsbrucker Handschrift könnte möglicherweise aus dem Einzelbesitz eines Geistlichen stammen, der sich für Septenare und Medizin besonders interessierte.

Wie auch immer wir die *Auslegung des Vaterunsers* verstehen – mit oder ohne Latein –, steht der Text im Widerspruch zu dem Grundprinzip, von dem ich ausgegangen war: dass Deutsch benutzt wird, um zu lehren, was bereits auf Latein gelehrt worden ist. Schon in den wenigen vorgeführten Beispielen wird die Komplexität der Beziehung zwischen Deutsch und Latein in frühmittelhochdeutscher Literatur deutlich, die sich keinen festen Funktionalisierungen und Hierarchien unterordnen lässt. Damit muss grundsätzlich die Annahme hinterfragt werden, dass geistliche Dichtung in frühmittelhochdeutscher Zeit primär aus Gründen der Verständlichkeit auf Deutsch geschrieben wurde. Stattdessen scheint es wahrscheinlich, dass die deutsche Sprache in dieser Zeit spezifische – vielleicht neue – literarische Möglichkeiten anbot, die in einzelnen Texten jeweils unterschiedlich aufgegriffen wurden und damit Lehre und Volkssprache in eine neue Beziehung setzten.

44 Bernhard Schnell, „Das ‘Prüller Kräuterbuch’. Zu Überlieferung und Rezeption des ältesten deutschen Kräuterbuchs“, in: *Mittelhochdeutsch* (wie Anm. 20), S. 282–294. Vgl. auch ders., „Das ‘Prüller Kräuterbuch’“ (wie Anm. 41).

45 Vollmann-Profe (wie Anm. 3), S. 178: „Nur der im Geistig-Geistlichen beheimatete Mensch vermag freilich den verborgenen Beziehungen nachzuspüren mit Hilfe der meditativen *ruminatio*, d.h. des immer neuen, vertiefenden, anverwandeln den Überdenkens der Offenbarung Gottes in Schöpfung und Schrift. Auf dem Boden solchen Denkens ist die ‘Auslegung des Vaterunsers’ entstanden. Wir sehen in ihr eine Art Umsetzung der geistlich-biblischen Meditation ins Medium der Literatur“.